

## Geschichtsschreibung und Geschichtsbild im hinduistischen Mittelalter\*

Von  
HERMANN KULKE  
Heidelberg

In seinem Buch „Geschichtsschreibung im Mittelalter“ schrieb Herbert Grundmann über die Reimchroniken der frühen deutschen volkssprachlichen Geschichtsdichtung: „Dem Historiker haben diese Reimchroniken zu wenig ‚Quellenwert‘, dem Literaturhistoriker zu wenig dichterischen Wert, aber die Zeitgenossen schätzten sie und bezogen daraus ihr Geschichtsbild.“<sup>1</sup> Diese Beurteilung der frühen deutschen Geschichtsdichtung trifft bis heute auf nahezu alle Bereiche der Geschichtsschreibung des hinduistischen Mittelalters in Indien zu. Auch sie ist ein Sorgenkind der Historiker und ein Stiefkind der Indologen<sup>2</sup>.

Die Frage nach dem Geschichtsbild und der Geschichtsschreibung in Indien, oder besser: nach den Ursachen der nur rudimentär entwickelten Geschichtsschreibung in Indien ist oft gestellt worden. Denn unter den großen Hochkulturen Europas und Asiens gilt Indien letztlich als der einzige Kulturkreis ohne eine ausgeprägte Tradition einer eigenen Geschichtsschreibung, die durch den entscheidenden Schritt über das mythologisch-legendäre Geschichtsbild der frühen Epik hinaus zu einem Geschichtsverständnis vorstieß, das sich der rationalen und kritischen Wahrheitsfindung historischen Geschehens unterwarf. Diese Eigenart der indischen Kultur fällt bei einem Blick auf die geographische Lage Indiens zwischen der arabisch-persischen Welt und China, also zwei Kulturen mit einer überaus hochentwickelten Geschichtsschreibung<sup>3</sup>, ebenso auf wie bei einer Betrachtung der vermutlich einzigartigen ununterbrochenen, über drei Jahrtausende währenden religiös-philosophischen Tradition Indiens, die die frühen Schriften der Veden mit dem Neohinduismus des 19. und 20. Jhs. direkt verbinden<sup>4</sup>. Bereits Anfang des 11. Jhs. n. Chr. hatte sich der große islamische Gelehrte Al-Biruni, der mehrere Jahre im westlichen Indien zugebracht und dabei sogar Sanskrit erlernt hatte, über den Mangel an historischem Bewußtsein der Inder beklagt: „Unfortunately the Hindus do not pay much attention to the historical order of things, they are very careless in relating the chronological succession of their kings, and when they are pressed for information and are at a loss, not knowing what to

\* Antrittsvorlesung vor der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg am 29. Juni 1977.

<sup>1</sup> H. Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Göttingen 1965) S. 11. Siehe ders., *Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Neudruck in: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, hrsg. von W. Lammers (Darmstadt 1965) S. 418 ff. (= *Wege der Forschung*, Bd. XXI) und Johannes Spörl, *Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe*, in: W. Lammers, a. a. O., S. 25 ff.

<sup>2</sup> Diese Klage bezog H. Bechert in seinem Beitrag „Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich“ (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Hist. Kl. [1969] Nr. 2, S. 35–58) auf die gesamte indische Geschichtsschreibung.

<sup>3</sup> Siehe hierzu vor allem die Bände der Serie „*Historical Writings on the Peoples of Asia*“ der School of Oriental and African Studies: W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank (ed.), *Historians of China and Japan* (London 1961); B. Lewis and P. M. Holt (ed.), *Historians of the Middle East* (London 1962).

<sup>4</sup> H. Bechert (wie Anm. 2) S. 6.



say, they invariably take to tale-telling.“<sup>5</sup> Dieses Urteil mußte im 19. Jh. um so härter ausfallen, je überzeugender gleichzeitig die Indologen die philosophischen Werke Indiens den unbestritten großen Schöpfungen der Menschheit einzureihen vermochten.

Das wohl bekannteste Argument, das das Ausbleiben einer Geschichtsschreibung erklären soll, die den philosophischen Leistungen der Inder ebenbürtig gewesen wäre, wurde eben dieser Philosophie entnommen. Das dominierende zyklische Denken, das bereits in den frühen Upaniṣad-Texten vor Buddha nachzuweisen ist<sup>6</sup>, mußte, so heißt es immer wieder, das Interesse an einmaligen historischen Ereignissen – und seien sie noch so epochal – im Bewußtsein ihrer ewigen Wiederkehr schwinden lassen<sup>7</sup>. An dem negativen Urteil über Indiens Verhältnis zu seiner Geschichte änderten auch die seit den 1870er Jahren in mehreren Reihen<sup>8</sup> wissenschaftlich edierten und überaus zahlreichen Inschriften Indiens ebenso wenig, wie z. B. die Entdeckung des Staatslehrbuchs des Kauṭalya zu Anfang unseres Jahrhunderts. Diese Entdeckung machte es klar, daß Indien neben seinen zahlreichen philosophischen Schulen bereits seit dem 3. vorchristlichen Jh. über einen oft mit Machiavellis „Il principe“ verglichenen Fürstenspiegel verfügte, in dem ausdrücklich betont wird, daß der heranwachsende Prinz in „Itivṛtta“, dem „So-Geschehenen“, also „Geschichte“, unterrichtet werden müsse<sup>9</sup>. 1924, vor nunmehr 53 Jahren, hatte Hermann Goetz seine bedeutende Untersuchung über „Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte“ mit der – in Anbetracht der damals geradezu dogmatischen Lehrmeinung – mutigen Bemerkung begonnen: „Es gibt in der Wissenschaft manchmal gewisse Theorien, die, zu Anfang der Forschung aus ungenügender Materialkenntnis entstanden, trotz der inzwischen gesammelten Erfahrungen unausrottbar scheinen. Eine solche ist auch die, daß die Inder keine eigentliche Geschichtsschreibung und auch keinen Sinn für Geschichte besessen hätten.“<sup>10</sup> Nach einer Zusammenstellung der bis 1924 bekannten Texte kam er zu dem Schluß, daß „von einem Mangel an historischem Interesse und historiographischer Tätigkeit [nicht die Rede sein kann], sondern daß all das nur durch die Annahme einer so gut wie vollständigen Zerstörung der alten Chroniken verständlich erscheinen [kann]“<sup>11</sup>.

In einem unlängst erschienenen Beitrag „Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturkreis“ weist allerdings Heinz Bechert darauf hin, daß sich in den vergangenen 50 Jahren Goetz' Hoffnung auf Entdeckung weiterer indischer historischer Literatur nicht erfüllt habe. So ergaben z. B. die umfangreichen Gilgit- und Turfan-Handschriftenfunde indischer Texte in Zentralasien keinerlei weitere Hinweise auf indische Geschichts-

<sup>5</sup> Dies ist der wohl bekannteste „Beleg“ für das mangelnde Geschichtsbewußtsein der Inder im Mittelalter (Alberuni's India, übers. von E. C. Sachau [London 1910] S. 10) und wurde oft zitiert, z. B. von U. Schneider, Indisches Denken und sein Verhältnis zur Geschichte, in: Saeculum, IX, 2 (1958) S. 156–162.

<sup>6</sup> U. Schneider, Upaniṣad-Philosophie und früher Buddhismus, in: Saeculum: XVIII, 3 (1967) S. 247 ff.

<sup>7</sup> Besonders U. Schneider (wie Anm. 6) S. 160 f. und K. Quecke, Der indische Geist und die Geschichte, in: Saeculum, I (1950) S. 362–379 und D. Rothermund, Indiens Verhältnis zu seiner Geschichte, in: Indo-Asia, XVII, 1 (1975) S. 41–50. Siehe auch K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1953) S. 14 f.

<sup>8</sup> Am umfangreichsten (bisher 37 Bde.): Epigraphia Indica, ferner Corpus Inscriptionum Indicarum und South Indian Inscriptions; des weiteren existieren nahezu in allen indischen Bundesstaaten gesonderte Reihen.

<sup>9</sup> Artha Śāstra, I, 5.

<sup>10</sup> Hermann Goetz, Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte, in: Zeitschrift für Buddhismus, VI, 1 (1924) S. 139–159 (zit. nach dem Neudruck, München-Neubiberg 1924, S. 3).

<sup>11</sup> Ebd. S. 18.



werke<sup>12</sup>. Als einzige größere Werke bleiben daher nach fast einhelligem Urteil der heutigen Wissenschaft<sup>13</sup> auch weiterhin letztlich nur die bekannten ceylonesischen buddhistischen Chroniken bestehen, die seit etwa dem 4. Jh. n. Chr. entstanden<sup>14</sup>, und die Rājatarāṅgī-Chronik, die der Brahmane Kalhaṇa im 12. Jh. über Kaschmir im nordwestlichen Indien verfaßte. Die entscheidende und bisher unbeantwortete Frage ist jedoch, ob – wie so oft angenommen – diese Werke aus Ceylon und Kaschmir, also aus Randgebieten Indiens, Ausnahmen sind, die die Regel von der angeblichen Geschichtsfremdheit der Inder bestätigen, da sie möglicherweise nur auf außerindische Einflüsse aus China und der islamischen Welt zurückgingen – oder aber, ob sie nicht doch ein, wenn auch seltenes, aber durchaus im indischen Denken verwurzeltes Endprodukt eines eigenen historiographischen Prozesses darstellen.

Es ist zweckmäßig, die Ausführungen zu dieser Frage mit einem etwas ausführlichen Hinweis auf die kaschmirische Chronik und auf deren Quellen zu beginnen<sup>15</sup>. Diese Chronik, die den Namen Rājatarāṅgī oder „Strom der Könige“ trägt, wurde im Jahre 1148/1149 von dem Brahmanen Kalhaṇa verfaßt, also gleichzeitig mit unserer großen Kaiserchronik, die bald nach 1147 ein Regensburger Geistlicher geschrieben hatte, in der die Weltgeschichte von Caesar bis zur Gegenwart „fabelreich, legendär und sagenhaft“<sup>16</sup> in über 17 283 Versen erzählt wurde. In der Rājatarāṅgī schildert Kalhaṇa in etwa 8000 Doppelversen in ausgezeichnetem Sanskrit die Geschichte von Kaschmir. Die ersten drei Bücher der Chronik umfassen die frühe Zeit bis ins 7. nachchristliche Jahrhundert. Vor allem für die früheste Zeit übernahm Kalhaṇa meist unkritisch die traditionellen mythologisch-legendären Überlieferungen. In den folgenden drei Büchern schildert er dann die Geschichte Kaschmirs vom 7. bis in das frühe 11. Jh., wobei er sich bereits auf tatsächliche historische Quellen stützen konnte. Die zwei letzten Bücher führen die Geschichte über das 11. Jh. bis in das frühe 12. Jh. fort, das Kalhaṇa selber als Augenzeuge miterlebte. Dieser Abschnitt ist sehr zuverlässig und derart ausführlich, daß er mehr als die Hälfte der gesamten Chronik umfaßt.

Kalhaṇa schrieb nicht als Historiker, sondern bezeichnete sich selbst ausdrücklich als Dichter (*kavi*), dessen Aufgabe es war, vergangenes Geschehen durch seine göttliche Gabe seinen Mitmenschen zu vergegenwärtigen (I, 4–5). Er sah es, wie er es in der Einleitung ausdrückte, als seine Aufgabe an, aus den vielen verstreuten und zusammenhanglosen Erzählungen (*prabandha*) über frühere Könige von Kaschmir ein zusammenhängendes Gedicht zu verfassen (I, 9–10) und dabei die schwankenden Angaben der übrigen Berichte über Zeit und Ort früherer Könige wieder in die richtige Ordnung zu bringen (I, 21). Dazu benutzte er in einer durchaus kritischen Einstellung eine Reihe verschiedener Quellen, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Kalhaṇa, Sohn eines entmachteten Ministers, der auch seinerseits nicht mehr in den Diensten des herrschenden Königs von Kaschmir stand, zeigte damit ein für Indien in der

<sup>12</sup> H. Bechert (wie Anm. 2) S. 39 f.

<sup>13</sup> Siehe z. B.: C. H. Philips in seiner Einleitung zu dem von ihm edierten Band *Historians of India, Pakistan and Ceylon* (London 1961) S. 5 und H. Bechert (wie Anm. 2) S. 40.

<sup>14</sup> Bechert sieht im durch den Abwehrkampf gegen die südindischen Tamilen entstandenen „frühen sog. singhalesisch-buddhistischen Nationalismus... eine Leitlinie, ja... einen Anstoß für die Geschichtsschreibung in Ceylon“ ([s. Anm. 2] S. 58).

<sup>15</sup> Die Rājatarāṅgī wurde mehrfach ediert und übersetzt. Bisher bleibt am bedeutsamsten die Herausgabe und Übersetzung von M. A. Stein, *Kalhaṇa's Rājatarāṅgī. Text and translation* (Bombay 1892 und Westminster 1900; Neudruck: Delhi 1960, 1961). Siehe ferner B. Kölver, *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājatarāṅgī des Kalhaṇa* (Wiesbaden 1971; = Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 12).

<sup>16</sup> H. Grundmann (wie Anm. 1) S. 10.



Tat beachtlich kritisches historisches Bewußtsein. Sein persönliches Hauptanliegen scheint jedoch eher ein moralisches und ein politisches gewesen zu sein. Vom Zuhörer seiner Chronik erwartete er in Anbetracht des kurzen und schicksalhaften Lebens der in ihr Handeln verstrickten Menschen eine „Grundstimmung der Gefühlsruhe“ oder gar der „Resignation“ (*śānta rasa*, I, 23). Sie solle, so betonte er, das oberste Gesetz seines Werkes sein. Man wird vermutlich nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß diese Einstellung in der Tat die Grundhaltung der Gebildeten in Indien gegenüber ihrer eigenen Geschichte war. Besonders deutlich treten des weiteren in der Chronik immer wieder Kalhaṇas eigene politische Ordnungsvorstellungen hervor, die er in einer lehrbuchhaften Weise den Beratern früherer Könige in den Mund legte. Nach einem Jahrhundert der inneren Zerrissenheit Kaschmirs warnte er die Könige vor allem vor den aufrührerischen Gutsherren (*dāmarā*, IV, 344 ff.) und vor den Bürokraten (*kāyastha*). Besonders hart und auch für uns wieder interessant ist sein Urteil über die letzteren, vor deren Machthunger der König sein Volk schützen solle. Nach Kalhaṇa seien sie ebenso Seuchen für das Volk wie Cholera und Darmkatarrh. Eine Krabbe tötete ihren Vater, eine weiße Ameise ihre Mutter, ein undankbarer Bürokrat jedoch zerstörte alles, sobald er zur Macht gelangt sei (VIII, 88–89).

Für die Frage nach der Geschichtsschreibung im hinduistischen Mittelalter ist es von großer Bedeutung, daß Kalhaṇa in der Einleitung seines Werkes auch die Quellen für seine Chronik angibt (I, 11–19)<sup>17</sup>. Nach eigener Aussage benutzte er „elf Bücher früherer Gelehrter, die sich auf Erzählungen von Königen beziehen“<sup>18</sup>. Sehr kritisch äußerte sich Kalhaṇa des weiteren über die „Königsgenealogie“ (*nyāpāvalī*) des Dichters Kṣemendra, in der nach Kalhaṇa kein einziger Abschnitt ohne Fehler sei (I, 13). Ferner beklagt er sich über die Lückenhaftigkeit einer Kurzfassung der königlichen Chroniken von Kaschmir durch einen Dichter Suvrata (I, 11). Er erwähnt außerdem eine „Liste der Könige“ von Kaschmir (*pārthivāvalī*) des Brahmanen Helārāja von insgesamt 12 000 Versen, die damit um die Hälfte umfangreicher war als seine eigene Rājatarāṅginī-Chronik. Zusätzlich benutzte Kalhaṇa das Nilapurāṇa, ein Kompendium mythologisch-legendärer Überlieferungen. Um die Angaben dieser verschiedenen Chroniken und legendären Texte zu überprüfen, suchte Kalhaṇa Tempel auf, um die in ihren Mauern eingemeißelten Gründungsinschriften (*pratiṣṭhāsāna*) zu konsultieren. Er zog ferner königliche Stiftungsurkunden (*vāstuśāna*) und Kupfertafelinschriften (*paṭṭa*) wegen ihrer langen genealogischen Einleitungen (*prāśasti*) über die jeweiligen königlichen Stifter heran. Verschiedene Hinweise in seiner Chronik lassen ferner darauf schließen, daß er auch Münzen als historische Quellen heranzog (z. B. VII, 926).

Die Bedeutung von Kalhaṇas Chronik liegt also nicht nur in der vor allem für das 11. und frühe 12. Jh. verlässlichen Darstellung der Geschichte Kaschmirs. Für die hinduistische Geschichtsschreibung im indischen Mittelalter beruht ihr Wert auch in dem einmaligen Einblick, den uns sein Werk in die zeitgenössische „Quellenkunde“ gewährt. In Kaschmir existierten demnach im 12. Jh. eine größere Anzahl von Herrscherbiographien und teilweise sehr umfangreichen Chroniken sowie königlichen Geschlechtsbüchern. Von ihnen gab es zusätzlich eine volkstümliche Kurzfassung. Ferner besaß Kaschmir einen Purāṇa-Text, der die lokalen Mythen und Legenden enthielt. Weiterhin standen dem Chronisten Kalhaṇa zahlreiche Tempel- und Kupfertafelinschriften sowie Münzen als Quellen zur Verfügung.

Mag auch Kalhaṇas Chronik in der hinduistischen Geschichtsschreibung einmalig sein, die Quellen, die ihm im 12. Jh. bei der Abfassung seiner Chronik in Kaschmir zur Ver-

<sup>17</sup> B. Kölver (wie Anm. 15) untersucht ausführlich die Quellen Kalhaṇas (S. 2–9).

<sup>18</sup> *pūrvasūri-granthā rājakathāśrayāḥ*, I, 14. – B. Kölver, S. 3 und 5, versteht unter diesen „Büchern früherer Gelehrter“ nicht Chroniken bzw. Genealogien, sondern Herrscherbiographien (*ca-rita*), auf die wir noch zu sprechen kommen werden.



fügung standen, waren im damaligen Indien keineswegs einmalig. Auf diese Quellen sei nun ein kurzer Blick geworfen. Wir besitzen Belege und Hinweise für die Existenz eines gut organisierten Nachrichten- und Archivwesens bereits in früher Zeit. Aus dem schon genannten Staatslehrbuch des Kauṭalya geht hervor, daß seit dem 3. Jh. v. Chr. von der Dorfebene aufwärts bis zur Distriktebene Regierungsbeamte (*gopa*) mit einer minutiösen Aufzeichnung aller wichtigen Einzelheiten über die Zahl der Bewohner jedes Hauses, ihrer Lebensgeschichte (*carita*), Kaste, Berufe und Einnahmen etc. betraut waren, die dann von Spionen der zentralen Regierung überprüft wurden<sup>19</sup>. Im 7. Jh. n. Chr. bestätigte dann der chinesische Pilger Hsüan Tsang in seinem Reisebericht über Indien die Existenz von Provinzämtern, die für die Aufzeichnung aller wichtigen Ereignisse in ihren Provinzen verantwortlich waren<sup>20</sup>. Da derartige Berichte und tägliche Geschäftsaufzeichnungen wie bis in unser Jahrhundert in den großen Tempeln nahezu ausschließlich auf Palmblättern festgehalten wurden<sup>21</sup>, wird auf die frühen Archive in Indien – aber wohl auch nur auf sie – die Annahme einer vollständigen Zerstörung zutreffen. In den Zentren der Macht befindlich, waren sie in zu hohem Maße politischen Umstürzen ausgesetzt. Selbst unzerstörte, jedoch etwa bei einem Dynastiewechsel in Vergessenheit geratene Palmblattarchivalien, die nicht von Zeit zu Zeit wieder kopiert wurden, fielen unweigerlich dem feuchten Klima und den berüchtigten Ameisen zum Opfer. Erhalten bleiben konnten Palmblattmanuskripte über mehr als ein Jahrtausend hin nur in dem trockenen Wüstensand Zentralasiens.

Zumindest etwas günstiger verhielt es sich dagegen mit einem anderen Quellenbereich, der für den Chronisten Kalhaṇa eine wichtige Rolle spielte: Gemeint sind die Königsgenealogien. Sie wurden erstellt und tradiert von verschiedenen Kasten, deren Ursprung ebenfalls in die vorchristlichen Jahrhunderte zurückgeht. Einem Text der frühen nachchristlichen Jahrhunderte zufolge war es ihre Aufgabe, „die Genealogien der Götter, der Heiligen, der mächtigen Könige, und die Überlieferungen der großen Männer zu bewahren“<sup>22</sup>. Diese Genealogien, meist *vaṁśāvalis* oder *vaṁśānucaritas* („Geschlechtsbücher“) genannt, waren der vererbte Besitz der königlichen Genealogisten und der Barden und konnten von ihnen bei Gefahr leichter geschützt werden als die königlichen Archive.

Die damals vermutlich bedeutendsten Genealogien der frühen Dynastien Nord- und Zentralindiens wurden um 330 n. Chr. von einem unbekannten Kompilator in einer Kurzfassung zusammengetragen. Sein Werk ging dann in den folgenden Jahrhunderten in die zahlreichen Purāṇa-Texte der verschiedenen hinduistischen Sekten ein. Die Purāṇen (wörtlich „die alten Schriften“) stellen mit den beiden großen Epen der Inder, dem Rāmāyaṇa und Mahābhārata, einen der wichtigsten Bestandteile der Tradition der Hindus dar.

<sup>19</sup> Artha Śāstra, II, 35 f.

<sup>20</sup> Buddhist Records of the Western World, trsl. by S. Beal (London 1906) S. 78. Die Existenz von „Archiven“ geht des weiteren aus zahlreichen Landstiftungsurkunden hervor. In Kupfertafeln Bengalens werden z. B. im 5. und 6. Jh. n. Chr. ausdrücklich die Verwalter der Distriktregistraturen (*pustapāla*) genannt. Sie hatten bei geplanten Landstiftungen in ihren Registern die Besitzverhältnisse der entsprechenden Grundstücke zu überprüfen und auch die Herstellung der Kupfertafeln zu beaufsichtigen, von denen sie dann Abschriften in ihren Registraturen aufbewahrten (Epigraphia Indica, XX, S. 64, und XXIII, S. 157 f.).

<sup>21</sup> 1971 konnte das Orissa-Forschungsprojekt des Sonderforschungsbereichs 16 der DFG, dem der Autor angehörte, Reste des Archivs des Deula Karaṇa („Tempelschreibers“) des Jagannātha-Tempels in Puri erwerben. Die etwa 20 000 Palmblätter umfassende Sammlung wurde 1974 dem Orissa State Museum übergeben. Kopien von 6000 Palmblättern befinden sich im Orissa-Archiv im Südasiens-Institut der Universität Heidelberg.

<sup>22</sup> Vāyu Purāṇa, zitiert von R. C. Majumdar, Ideas of History in Sanskrit Literature, in: C. H. Philips (wie Anm. 13) S. 15.



Die Purāṇen schildern, je nach Sektenzugehörigkeit mit besonderer Betonung eines bestimmten Gottes, in ihrem Kern jeweils folgende fünf große Bereiche:

1. die Schöpfung,
2. die Wiederschöpfungen (die periodischen Weltvernichtungen und Neuschöpfungen),
3. die Geschlechterfolge der Götter und Heiligen,
4. die großen Weltperioden, die jeweils mit dem vierten, dem moralisch zunehmend verkommenden Kali-Zeitalter enden, und
5. die „Geschichte der königlichen Dynastien“, die Vamśānucaritas<sup>23</sup>.

Der für die Geschichtsschreibung wichtige Teil der Purāṇen ist die „Geschichte der königlichen Dynastien“. Bereits 1913 hat Pargiter in seiner Untersuchung über „The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age“<sup>24</sup> festgestellt, daß die verschiedenen Varianten der Königsgenealogien der verschiedenen Purāṇen auf einen Urtext zurückgehen. Dieser muß um 330 n. Chr. verfaßt worden sein, da er noch die frühen Eroberungen des ersten Gupta-Kaisers berücksichtigte, der im Jahre 320 das zweite Großreich in Indien begründete. Seit Pargiters Veröffentlichung im Jahre 1913 zeigte die fortschreitende Erforschung der frühen indischen Geschichte immer deutlicher, daß diese Königslisten von etwa 20 Dynastien zwischen dem 5. Jh. v. Chr. und dem frühen 4. Jh. n. Chr. weitgehend historischen Tatsachen entsprechen und Fehler häufig auf Kopisten zurückgehen. Bedeutsam an diesen frühen Königslisten ist es, daß sie den gesamtindischen Raum und dessen Dynastien – jedenfalls soweit sie den nordindischen Genealogisten damals bekannt waren – umfaßten. Hierin liegt, wie wir noch sehen werden, ein wesentlicher Unterschied zur späteren mittelalterlichen Geschichtsschreibung. Wie im Falle der Kaschmir-Chronik überliefern die mittelalterlichen Texte lediglich die historische Tradition einer bestimmten Region.

Die entscheidende Frage, warum die frühen Königsgenealogien der Purāṇen in dem Moment abbrechen, als Nord- und Zentralindien in einer großartigen hinduistischen Renaissance erstmals seit mehreren Jahrhunderten wieder in einem Großreich vereinigt wurde, blieb bisher unbeantwortet. Meines Wissens ist bisher nicht beachtet worden, daß dieser Bruch in der *Geschichtsschreibung* eine direkte Folge des frühen *Geschichtsbildes* war. Die Jahrhunderte vor der Begründung des Gupta-Reiches waren in der Tat eine Periode der Fremdherrschaft zahlreicher, vor allem zentralasiatischer Dynastien, die in der indischen Literatur alle nach dem gräcobaktrischen Reich in Nordwestindien im frühen 2. vorchristlichen Jh. als *Yavanas* bezeichnet wurden. Die Zeit dieser kriegerischen Dynastien, die sich meist zum Buddhismus bekannten, der die hinduistische Kasten- und Weltordnung ebenso ablehnte wie die dominierende Rolle der Brahmanen, entsprach mit ihrer eher kosmopolitischen Kultur genau dem brahmanischen Geschichtsbild von den sich stets ver-

<sup>23</sup> Die „*pañca lakṣaṇa*“: 1. Sarga, 2. pratisarga, 3. vamśa, 4. manvantara, 5. vamśānucarita. Zur Rekonstruktion des „Ur-Purāṇa“ siehe W. Kirfel, von dem die grundlegende textgeschichtliche Analyse der Purāṇen stammt: Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte (Leiden 1927). Er schreibt hierzu (S. XVII): „Das ganze Material [ist] nach einem gewissen chronologischen Prinzip geordnet. Der eigentliche Text beginnt mit der Schöpfung am Anfang des gegenwärtigen Kalpa's [Zeitalters] und endet mit dem Untergang derselben und der Neuschöpfung zu Beginn der nächsten gleichen Weltperiode. In diesen großen Zeitraum ist nun der ganze Stoff in mythologisch-chronologischer Folge eingeordnet . . . Ein derartiges Schema der Stoffanordnung . . . muß das Werk eines einzelnen Mannes sein, denn nur ein Einzelner vermag derartig planmäßig vorzugehen.“

<sup>24</sup> F. E. Pargiter, The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age; Nachdruck (Varanasi 1962 = Chowkhamba Sanskrit Series, Vol. XIX). Siehe auch ders., Ancient Indian Historical Tradition (1922; Neudruck: Delhi 1962).



schlechternden Zeitaltern. Die Texte der frühen purānischen Königslisten schließen daher mit einer apokalyptischen Schilderung der Übel des Kali-Zeitalters: „Es werden Yavanas hier sein aus Gründen der Religion, der Begierde oder des Gewinnes. Ihre Könige werden nicht mehr feierlich geweiht. Wegen der Verderbtheit des Zeitalters werden sie schlechten Sitten folgen. Nachdem sie Frauen und Kinder, Kühe und Brahmanen ermordet und sich gegenseitig umgebracht haben, werden Könige am Ende des Kali-Zeitalters die Erde genießen. Dauernd aufsteigende Dynastien, die fallen, sobald sie emporkommen, werden durch das Schicksal (*kāla*) in dauernder Abfolge [herrschen]. Sie werden ohne Recht-schaffenheit, Liebe und Reichtum sein. Vermischt mit ihnen [werden] überall Ārya und Barbaren sein. Sie werden der Reihe nach herrschen. Die Bevölkerung wird untergehen.“<sup>25</sup>

Vermutlich nur wenige Jahre, nachdem der Kompilator die Königsgenealogien mit dieser Apokalypse hatte enden lassen, trat jedoch Kaiser Samudragupta, der zweite Herrscher der Gupta-Dynastie, zu einem einmaligen Siegeszug über Nord- und Zentralindien an und begründete damit in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. n. Chr. innerhalb weniger Jahrzehnte das klassische hinduistische Großreich Indiens. Der Erfolg der Gupta-Kaiser sowie ihre großzügige Förderung aller hinduistischen Institutionen mußte damit direkt dem apokalyptischen Geschichtsbild vom bevorstehenden Untergang des gegenwärtigen Kali-zeitalters widersprechen, wie es in den frühen Königsgenealogien zum Ausdruck kam. Es war m. E. dieser Widerspruch zwischen dem alten, zyklischen Weltbild sich stets verschlechternder Zeiten und dem „linearen“ Verlauf der ruhmreichen Geschichte der frühen Gupta-Kaiser, der zum Abbruch der frühen Königsgenealogien führte.

Das Geschichtsbild des klassischen hinduistischen Zeitalters fand statt dessen seine bleibende Ausdrucksform in den Kunststücken der Sanskritdichtung, die unter der Herrschaft der Guptas einen einmaligen Aufschwung nahm. In ihnen trat die Vorstellung vom zyklischen Wandel der Zeitalter und dem damit verbundenen politischen Niedergang der Weltordnung gegenüber der Schilderung des vollkommenen Zustandes des mythischen goldenen Zeitalters in den Hintergrund. Mit ihm und seinen göttlichen Herrschern wurden nun in den Kunststücken die großen Gupta-Kaiser gleichgesetzt. Am großartigsten geschah dies wohl in den Kunststücken des Mahākavis oder „Großdichters“ Indiens, Kālidāsa, der um 400 am Hofe der Guptas gewirkt haben soll. In seinem Kunststücken Raghuvamśa ließ er z. B. Raghu, den mythischen Ahnherren der Rāma-Inkarnation des Gottes Viṣṇu, die siegreiche Eroberung des Kaisers Samudragupta bis in manche Einzelheiten nachvollziehen<sup>26</sup>. Der Dichter Kālidāsa projiziert damit historisches Geschehen in eine mythische goldene Vorzeit. Dies ist jedoch kein Ausdruck einer Weltverneinung<sup>27</sup>, sondern vielmehr eine völlige Bejahung der glückhaften Zustände des Gupta-Reiches, dem Kālidāsa durch sein Kunststücken eine höchste, geradezu kosmische Weihe zu geben trachtete. Diese Transformation des historischen Geschehens in eine mythische Vergangenheit, bzw. die Legitimation des augenblicklichen Geschehens durch göttliche Vorbilder hat m. E. das Geschichtsbild und damit direkt auch die Geschichtsschreibung der künftigen Jahrhunderte stärker beeinflußt als das zyklische Denken der indischen Philosophie, das in der bisherigen Diskussion über indische Geschichtsschreibung zu sehr im Mittelpunkt stand. Könige waren nun nicht mehr die Vollstrecker einer unerbittlichen Gesetzmäßigkeit des frühen zyklischen Geschichtsbildes. Sie verkörperten statt dessen eher die göttlichen Heroen und Götter auf Erden, denen es vergönnt war, durch ihre Macht den Zustand des vollendeten, mythischen

<sup>25</sup> F. E. Pargiter, *The Purāṇa Text* (siehe Anm. 24) S. 56 und 74.

<sup>26</sup> Raghuvamśa, Gesang IV. Das Epos Kumārasambhava („Die Geburt des Kriegsgottes Kumāra“) mag ebenfalls eine Verherrlichung des damaligen Kronprinzen Kumāragupta gewesen sein.

<sup>27</sup> D. Rothermund (wie Anm. 6) S. 41, bezeichnet diesen Typ der Geschichtsauffassung als den romantischen gegenüber dem mythisch-zyklischen und dem teleologischen.



goldenen Zeitalters zu perpetuieren, ja zu verewigen<sup>28</sup>. Das Geschichtsbild Kālidāsa und weiterer Dichter der Guptazeit war in Indien keineswegs neu, übte jedoch einen beträchtlichen Einfluß auf die höfische Kultur der Nachfolgestaaten aus, für die das Gupta-Reich und seine Dichter über Jahrhunderte hin das große Vorbild blieben<sup>29</sup>.

Mit dem Zerfall des klassischen Gupta-Reiches unter dem Ansturm der Hunnen im späten 5. Jh. und der Aufsplitterung in eine große Zahl lokaler Fürstentümer und regionaler Königreiche begann das hinduistische Mittelalter Indiens, das dann mit der Begründung des Delhi-Sultanats um 1200 vom indisch-islamischen Mittelalter überlagert, aber keineswegs abgelöst wurde. Im hinduistischen Mittelalter entstand eine Reihe neuer Gattungen der Geschichtsüberlieferung. Von ihnen lernten wir bereits in der Kaschmir-Chronik die Gattung der Regionalchroniken kennen. Nach dem Verfall des zumindest in seinem Geschichtsbild gesamtindischen Gupta-Reiches waren die regionalen Chroniken nur noch in ihren mythologisch-legendären Einleitungen der gesamtindischen Tradition unmittelbar verbunden. In ihren Hauptteilen bezogen sie ihre Quellen ausschließlich aus der eigenen regionalen Geschichtsüberlieferung. Neben der Chronik Kaschmirs von Kalhaṇa, die ohne Zweifel die beste ihrer Art ist, wären z. B. noch zu nennen die Gopālarāja Vaṃśāvalī von Nepal des 14. Jhs.<sup>30</sup> und die Ahom-Buranjis von Assam aus dem 13. Jahrhundert<sup>31</sup>. Letztere ließen sich durchaus mit den frühmittelalterlichen Volksgeschichten Europas vergleichen, da sie die Geschichte der Ahoms, eines Tāi-Volkes in Assam, schildern<sup>32</sup>.

Des Weiteren entstehen im Mittelalter erstmals Herrscherbiographien, die meist den Namen *Carita* trugen. Die älteste uns bekannte Vita ist das Harṣacarita (wörtlich: „Die Taten Harṣas“) des Dichters Bāṇa. In ihm pries er den Ruhm des zeitgenössischen Kaisers Harṣa, dem es Anfang des 7. Jhs. noch einmal für eine Generation gelang, einen, wenn auch auf Nordindien und Teile Südindiens beschränkten, Nachfolgestaat der Guptas zu errichten. Nach einem Jahrhundert politischer Wirren, die Ende des 5. Jhs. durch den Hunneneinbruch in Indien begonnen hatten, war das Werk des Dichters Bāṇa eine angemessene Verherrlichung der Taten Kaiser Harṣas. Er pries ihn als Herrscher aller Kontinente, dessen Taten jenen des ersten goldenen Zeitalters (*prathamakṛta-yuga*) entsprechen und dessen Lebensgeschichte ein zweites Mahābhārata genannt werden könne. Das Harṣacaritam ist im wesentlichen eine literarische Lobeshymne auf den Kaiser, in der es mehr auf dichterische Effekte und gebildete Anspielungen auf historische Ereignisse ankam als auf deren genaue Schilderung. So wird z. B. die Eroberung Nepals durch Harṣa lediglich dadurch angedeutet, daß der höchste Gott nun auch in den bisher unbezwingbaren Himālaya-Bergen durch Harṣa Steuern erheben lasse<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> In der Allahabad-Inschrift, in der Samudraguptas Eroberungen aufgezählt werden, wird der verstorbene Kaiser posthum als „auf der Erde lebender Gott“ bezeichnet (*Corpus Inscriptionum Indicarum*, Bd. III, S. 8, Vers 28). Etwas vereinfachend ließe sich sagen, daß sich hier gegenüber dem am Ritualkalender und dem wiederkehrenden Monsun orientierten zyklischen Denken der Brahmanen und Bauern ein mythisch-statisches Weltbild der Kṣatrias durchzusetzen scheint. Schon im Staatslehrbuch Arthaśāstra (I, 3) heißt es im Gegensatz zum zyklischen Weltbild, daß die Welt nie untergehe, wenn der König auf die Einhaltung des Dharmas achte.

<sup>29</sup> In der berühmten Aihole-Inschrift Pulakeśins II. aus dem Jahr 634/635 vergleicht sich deren Verfasser Ravikīrti ausdrücklich mit Kālidāsa (*Epigraphia Indica*, VI [1900] S. 7).

<sup>30</sup> Siehe Anm. 49.

<sup>31</sup> Ahom Buranji. *From the Earliest Time to the End of the Ahom Rule*. Ed. and transl. by G. Ch. Barua (Calcutta 1930).

<sup>32</sup> Die Ahom Buranjis schildern (S. 39 f.) den Ursprung der Tāis als „Auserwähltes Volk“, die zusammen mit ihren ersten Fürsten auf Leitern vom Himmel herabstiegen.

<sup>33</sup> The Harṣacarita of Bāṇadatta, ed. by P. V. Kane (Delhi 1965) 3. Uchvāsa, Text S. 40, Notes S. 179.



Um 1100 entstanden mehrere Herrscherbiographien in verschiedenen Regionalreichen Indiens, von denen hier nur zwei aus West- und Ostindien genannt seien. Diese Biographien der Könige Vikramāditya VI (1076–1126) und Rāmapāla (ca. 1077 – ca. 1119), Vikramāṅkadevacarita und Rāmacarita, enthalten beide wesentlich mehr historische Angaben als das frühe Caritam des Kaisers Harṣa. Beide fühlen sich jedoch ebenfalls mehr den dichterischen Grundsätzen verpflichtet als der mühsamen Schilderung historischer Ereignisse. Wie der Verfasser der nahezu zeitgleichen Chronik Kaschmirs, so sah sich auch Bilhaṇa, der Verfasser des Caritam des Königs Vikramāditya, als Dichter, dem alleine es vergönnt sei, durch sein „Großgedicht“ (*māhakāvya*), den Ruhm der Könige zu bewahren (I, 26)<sup>34</sup>. Kritikern seines dichterischen Ethos wirft er vor, keine Mühe zu scheuen, um Fehler zu finden, dabei jedoch die Feinheiten seiner Dichtung, die Ambrosia für das Ohr sei, zu übersehen. Und sicherlich hatte er nicht nur zeitgenössische „Quellenkritiker“ vor Augen, wenn er sie mit Kamelen verglich, die, sobald sie einen Lustgarten betreten, nur nach Dornen Ausschau hielten (I, 29)<sup>35</sup>.

Einen Höhepunkt erreichte die indische Herrscherbiographie im Rāmacarita des Dichters Sandhyākara Nandin<sup>36</sup>. In ihm werden König Rāmapālas Taten geschildert, der um 1100 die Macht des bengalischen Reiches der Pāla-Dynastie wieder erneuert hatte. Die historischen Angaben sind durchweg zuverlässig, sind aber in einer einmaligen, für die brahmanische Sanskritgelehrsamkeit typischen Weise dargestellt. Aufgrund der Mehrdeutigkeit der Sanskritworte und Komposita haben alle Verse der insgesamt vier Bücher<sup>37</sup> dieser Vita einen doppelten Sinn. Nach der einen Lesart werden in ihnen die göttlichen Taten Rāmas (der Inkarnation des Gottes Viṣṇu) und nach der anderen die des historischen Königs Rāmapāla geschildert. In einem Vers des Abschlußkapitels erklärte der Dichter ausdrücklich, daß dieses Gedicht die Heldentaten der beiden Rāmas, des Herren der göttlichen Rāghudynastie und des Königs von Bengalen, schildert<sup>38</sup>. Er bezeichnet deshalb sein Gedicht als das Rāmāyaṇa des Kali-Zeitalters und nennt sich selber (nach dem legendären Verfasser des eigentlichen Rāmāyaṇa-Nationalepos) Vālmīki. Das Rāmacarita ist somit geradezu ein klassisches Beispiel für das mittelalterliche Geschichtsbild, das Höhepunkte historischen Geschehens in einer letztlich weder zyklisch noch linear gedachten Entwicklung als Erneuerung des ewig gegenwärtigen mythischen Zeitalters versteht.

Abschließend seien noch die Tempelannalen als die vermutlich wichtigsten Werke der spätmittelalterlichen hinduistischen Geschichtsschreibung genannt. Was Grundmann über unsere mittelalterlichen Klosterannalen sagt, gilt fast uneingeschränkt auch für die Tempelannalen Indiens: „Annalen sind die eigenwüchsigste Form mittelalterlicher Geschichts-

<sup>34</sup> The Vikramāṅkadevacarita of Bilhaṇa, ed. by G. Bühler (Bombay 1875; Bombay Sanskrit Series, No XIV).

<sup>35</sup> Das Vikramāṅkadevacarita ist ein gutes Beispiel für die Eigenart der Carita-Literatur, alle unangenehmen Tatsachen in der Herrscherverherrlichung zu verschweigen. Obgleich Bilhaṇa schildert, daß die Götter wegen des Chaos (*viplava*) auf der Erde die Cālukya-Dynastie und Vikramāditya schufen, um die Feinde der Religion (*dharma-druha*) abzuwehren, erwähnte er z. B. mit keinem Wort die vorausgegangenen verheerenden jährlichen Einfälle Mahmuds von Ghazni von 1000 bis 1027. Dies ist um so auffälliger, als Bilhaṇa seinen eigenen Besuch im Somanātha, dem berühmtesten Tempel Nordwestindiens, schilderte, den Mahmud 1025 zerstört hatte und bei dessen Verteidigung 50 000 Hindus getötet worden sein sollen.

<sup>36</sup> Rāmacaritam of Sandhyākara Nandin, rev. ed. and transl. by R. G. Basak (Calcutta 1969; = Memoir of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, 1; reprint).

<sup>37</sup> Das 5. Buch gilt dem „Ruhm der Dichtung (und des Dichters)“ (*kāvya-praśasti*).

<sup>38</sup> Diese Beziehung zwischen den „beiden Rāmas“ gibt dem Dichter die Möglichkeit, König Rāmapāla als „neue Inkarnation des Gottes Nārāyaṇa“ (Viṣṇu) zu preisen (*abhinava Nārāyaṇa avatāra*, V. 5).



schreibung, weniger von literarischen Traditionen der Spätantike bestimmt als ... Chroniken und Biographien, sondern aus dem eigenen Bedürfnis der Klöster erwachsen.<sup>39</sup> In Indien begann etwa gleichzeitig mit der Entstehung der mittelalterlichen Regionalreiche ab dem 7. und 8. Jh. die Entwicklung der Bhakti-Bewegung, einer volkstümlichen Gnadenreligiosität, in deren Mittelpunkt immer mehr die unzähligen heiligen Stätten und Wallfahrtszentren traten<sup>40</sup>. Zahlreiche dieser Stätten wurden seit etwa 1100 n. Chr. von Königen und Fürsten systematisch zu großen Tempelstädten ausgebaut. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte entwickelten sie sich durch großzügige Landstiftungen und Gaben der Pilger zusätzlich zu wirtschaftlichen Zentren und stiegen im Kampf der lokalen Dynastien bisweilen auch zu Kristallisationspunkten politischer Macht auf<sup>41</sup>. Zumindest die größeren unter diesen Tempelstädten besaßen stets Tempelarchive, die den Tempelschreibern (*deula karanas*) unterstanden. Sie führten Buch über den sehr komplizierten Festkalender, der sich in manchen Tempeln periodisch bisweilen über mehr als ein Jahrzehnt erstrecken konnte. Sie registrierten ferner die Gaben der Pilger und führten genau Buch über die Landstiftungen der Könige. Diese Stiftungsurkunden enthielten u. a. stets den Namen des Herrschers und Angaben über sein Regierungsjahr. In den Tempelarchiven befanden sich ferner häufig auch Kopien der Schenkungsurkunden und der Privilegien sowie der rituellen Aufgaben jener Priester, die von Königen in den Tempelstädten neu angesiedelt wurden. Die Priester der Tempel, bzw. die Pilgerführer unter ihnen, führten des weiteren in eigenen Pilgerlisten genauestens Buch über die ihnen durch Familientradition verbundenen Pilger und ihre Besuche im Tempel. Diese Pilgerlisten waren der wichtigste vererbte Besitz der Pilgerführer, und sie wurden von Generation zu Generation weitergeführt und ergänzt. B. N. Goswamy hat in mehreren Arbeiten auf den Wert dieser Pilgerlisten hingewiesen, die von den Historikern bis heute nahezu unberücksichtigt blieben, jedoch besonders für die Sozialgeschichte von großem Quellenwert sind<sup>42</sup>.

Aus all diesen Quellen entstanden die Tempelannalen. Sie wurden jedoch meist erst dann zum ersten Mal niedergeschrieben, wenn sich der Tempel bereits über Jahrhunderte hin von einem kleinen lokalen Heiligtum zu einer bedeutenden Pilgerstätte entwickelt hatte. Ganz im Gegenteil zu ihrer tatsächlichen Geschichte wurde der Ursprung des Heiligtums dann in den ersten Abschnitten dieser Annalen nahezu immer mit der großen oder „gesamtindischen“ epischen und purānischen Sanskrittradition und mit der mythischen Geschichte ihrer hinduistischen Götter verbunden. Es folgten dann einige Abschnitte, in denen der Ursprung des Heiligtums mit legendären lokalen Königen verbunden wurde, die über das Gebiet geherrscht haben sollen, in dem sich der Tempel befindet. Erst der dritte Teil umfaßt dann die eigentlichen Tempelannalen, in denen die Geschichte des Tempels von den Tempelschreibern jeweils im Zusammenhang mit den Regierungen der Könige des Landes ohne literarischen Anspruch und meist sehr wortkarg geschildert wird. Nach

<sup>39</sup> H. Grundmann (wie Anm. 1) S. 25.

<sup>40</sup> H. von Glasenapp, *Die heiligen Stätten Indiens* (München 1928).

<sup>41</sup> H. Kulke, *Royal Temple Policy and the Structure of Medieval Hindu Kingdoms*, in: A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi (ed.), *The Cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa* (New Delhi 1978) und ders., *Tempelstädte und Ritualpolitik – Indische Regionalreiche*, in: *Urban space and Ritual. Proceedings of an International Symposium on Urban History of South and East Asia*, ed. by N. Gutschow and T. Sieverts (Darmstadt 1978) S. 68 ff.

<sup>42</sup> B. N. Goswamy, *The Records Kept by Priests at Centres of Pilgrimage as a Source of Social and Economic History*, in: *Indian Social and Economic History Review* III (1966) S. 174–184 und ders., *History at Pilgrim Centers: On Pattas Held by Families of Priests at Centers of Hindu Pilgrimage*, in: *Sources on Punjab History*, ed. by W. E. Gustafson and K. W. Jones (Delhi 1975) S. 339–373.



dem Tode eines Königs wurden sie von einem der Tempelschreiber mit kurzen Angaben über dessen Regierungsdauer, seinen Taten für den Tempel und den wichtigsten politischen Ereignissen seiner Regierung, soweit sie den Tempel direkt oder indirekt betrafen, fortgeführt. Dieser historische Teil der Tempelannalen ist in seinen Angaben zwar meist zuverlässig. Jedoch kann auch er kaum als Geschichtsschreibung bezeichnet werden, da in ihm keine historischen Zusammenhänge, Kausalitäten und Abläufe aufgezeigt werden.

Dennoch waren es gerade diese Tempelannalen und die mit ihnen verbundenen Pilgerhandbücher (*māhātmyas*), die das hinduistische Geschichtsbild des späten Mittelalters entscheidend formten. Denn in ihnen fand die sich inzwischen auf regionaler Ebene vollziehende historische Entwicklung Indiens ihre wichtigste Ausdrucksform in einem regionalen Geschichtsbild, das eng mit den heiligen Stätten der Region und dem mythischen Ursprung ihrer Götter und Gründungsheroen verbunden war. Gegenüber den vorangegangenen zyklischen und mythischen Geschichtsbildern trat in den regionalen Tempelannalen abermals ein wichtiger Wandel ein – oder um es vorsichtiger auszudrücken, es trat ein neuer, ergänzender Aspekt in den Vordergrund. Die historischen Könige wurden nun nicht mehr wie in den frühen Herrscherbiographien in das goldene Zeitalter transformiert, sondern sie herrschten als irdische Stellvertreter und Söhne (*rāuta* bzw. *putra*) ihres mächtigen Reichsgottes. Für das Geschichtsbild war es von entscheidender Bedeutung, daß diese mächtigen Reichsgötter im Bewußtsein ihrer Priester und der örtlichen Gläubigen nun nicht mehr der periodischen Vernichtung und Wiederschaffung wie die „alten“ hinduistischen Götter unterworfen waren, sondern sich für ewig an ihrem Heiligen Ort (*keśetra*) manifestierten. So ist es z. B. aufschlußreich, daß der Teil der Tempelannalen der berühmten Wallfahrtsstätte Puri in Ostindien, der den Namen „Genuß [der Herrschaft] der Könige“ (*rāja-bhoga*) trägt, mit der Versicherung begann, daß der Gott Viṣṇu die heilige Stätte Puri selbst dann nicht verlassen werde, wenn 1 *koṭi* (= 10 Millionen) Brahmā-Schöpfergötter vernichtet worden seien<sup>43</sup>. In den Annalen Puris folgen dann nach den Ursprungsmythen<sup>44</sup> und Legenden die eigentliche „Geschichte der Könige“, die sich parallel oder besser: verbunden mit der Geschichte des ewigen Reichsgottes vollzog.

Damit wurde zwar das zyklische Welt- und Geschichtsbild in den Annalen letztlich abgelöst oder doch zumindest ins Unendliche erweitert durch die ewige göttliche Gegenwart. Dennoch entstand auch auf dem Boden dieses Weltbildes des spätmittelalterlichen Hinduismus letztlich kein mit eschatologisch messianistischen Heilserwartungen verbundenes teleologisches Geschichtsbild. Ein Grund hierfür mag sein, daß Erlösung aus dem Geburtenkreislauf auch weiterhin nur individuell durch einen dem eigenen Kastengesetz (*dharmā*) gemäßen Lebenswandel und durch gläubige Hingabe an jenen Gott möglich war, den man selbst zu seiner höchsten „Wunsch-Gottheit“ (*iṣṭadevatā*) erkoren hat.

Es läßt sich unschwer ermessen, welchen traumatischen Schock seit dem Beginn unseres Jahrtausends die Zerstörung zahlreicher Tempel und ihrer Götter durch muslimische Truppen für die Hindus bedeutet haben mußte, da ihr Welt- und Geschichtsbild auf das engste mit ihnen verbunden war<sup>45</sup>. Doch auch dieser Einbruch vermochte das statische hinduistische Geschichtsbild des späten hinduistischen Mittelalters zunächst nicht in Frage zu stellen. Dies ist um so auffälliger, wenn man bedenkt, daß unter dem Einfluß der arabisch-persischen Geschichtsschreibung auf indischem Boden seit dem 14. Jh. und besonders

<sup>43</sup> Mādālā Pāñji, ed. by A. B. Mohanty (repr. Bhubaneswar 1969) S. 1.

<sup>44</sup> R. Geib, Indradyumna – Legende. Ein Beitrag zur Geschichte des Jagannātha-Kultes (Wiesbaden 1975).

<sup>45</sup> Zur Königsideologie und Geschichtsbild im ostindischen Orissa siehe: H. Kulke, Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimationen hinduistischer Herrscher (Wiesbaden 1978) S. 125 f.



unter den Moghuln seit dem späten 16. Jh. die großen Meisterwerke der indo-muslimischen Geschichtsschreibung wie etwa Abū'l Fazls Akbarnāma entstanden<sup>46</sup>. Sie übten ohne Zweifel einen tiefen Einfluß auf die Geschichtsschreibung der hinduistischen Fürstenstaaten vor allem in Nordindien aus, ohne allerdings deren Geschichtsbild wesentlich zu ändern. Aufgabe der gerade mit dem Beginn der Moghulherrschaft immer zahlreicher werdenden Werke der lokalen hinduistischen Geschichtsschreibung schien es im Gegenteil in noch stärkerem Maße als bisher zu sein, die Unverbrüchlichkeit der durch den Islam in Frage gestellten Kontinuität des statischen Geschichtsbildes erneut zu beweisen, oder, wenn nötig, neu zu begründen.

Zwei Beispiele mögen dies abschließend kurz erläutern. 1346 eroberte der bengalische Sultān Ilyās Nepal und zerstörte das nationale Heiligtum, den Paśupatinātha-Tempel bei Kathmandu<sup>47</sup>. 1568 wurde dann Orissa als letztes hinduistisches Königreich in Nordindien ebenfalls von muslimischen Truppen aus Bengalen erobert, die in der Tempelstadt Puri die Holzfigur des Reichsgottes Jagannātha verbrannten<sup>48</sup>. Es kann kein Zufall sein, daß in Nepal und Orissa die ältesten uns bekannten Chroniken und Tempelannalen dieser Regionen nur wenige Jahrzehnte nach diesen „nationalen“ Katastrophen entstanden<sup>49</sup>. In beiden Fällen schildern sie entgegen den historischen Tatsachen die sofortige Erneuerung der jeweiligen Kulte der in ihrer göttlichen Essenz angeblich unversehrt gebliebenen Idole durch Herrscher, die nachweislich erst einige Jahre bzw. fast drei Jahrzehnte später zur Macht gelangten. Eben diese Herrscher aber hatten die Niederschrift der Chroniken und Annalen veranlaßt. Durch sie sollten ganz offensichtlich die ungebrochene Kontinuität der Götter und die auf ihr beruhende Legitimität ihrer irdischen Stellvertreter erneuert werden.

Es blieb der europäischen Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jhs. vorbehalten, dieses statische Geschichtsbild der mittelalterlichen Geschichtsüberlieferung Indiens auf nationaler und inzwischen auch auf regionaler Ebene entscheidend zu erschüttern. In der überaus reichen mündlichen Literatur der indischen Dörfer lebt sie jedoch bis heute ungebrochen fort<sup>50</sup>.

Fassen wir zusammen. Das hinduistische Mittelalter Indiens verfügte über eine beachtliche Anzahl von *Geschichtsquellen*, die durchaus auf ein ausgeprägtes *Geschichtsbewußtsein* schließen lassen. Es fand in Indien jedoch seinen Ausdruck vor allem in Dokumenten und Urkunden, die der Absicherung der materiellen Existenzgrundlagen des Lebens (wie etwa Landbesitz, Erbfolge) galten. Daß es trotz dieser Geschichtsquellen und eines Geschichtsbewußtseins nur in Ansätzen zu einer diese Quellen kritisch analysierenden *Geschichtsschreibung* wie etwa in der Rājatarāṅgiṇī kam, lag nach allem, was wir sahen, zum einen sicherlich an dem *Geschichtsbild* des hinduistischen Mittelalters. Dabei spielte jedoch das zyklische Weltbild vermutlich eine wesentlich geringere Rolle, als man bisher angenommen hatte. Bedeutsamer scheint dagegen für das statische Geschichtsbild im hinduisti-

<sup>46</sup> P. Hardy, *Historians of Medieval India. Studies in Indo-Muslim Historical Writing* (London 1960) und Abdur Rashid, *The Treatment of History by Muslim Historians in Mughal Official and Biographical Works*, in: C. H. Philips (wie Anm. 13) S. 139 ff.

<sup>47</sup> B. J. Hasrat, *History of Nepal as Told by its Own and Contemporary Chroniclers* (Hoshiarpur 1970) S. XLI.

<sup>48</sup> H. Hulke (wie Anm. 45) S. 78 ff.

<sup>49</sup> Für Nepal: Gopālarāja Vamśāvalī, in: D. R. Regmi, *Medieval Nepal, Part III (Source Material)* S. 124. Für Orissa: Mādālā Pāñji, S. 64; Prachi Edition, ed. by A. B. Mohanty (repr. Bhubaneswar 1969).

<sup>50</sup> G. D. Sontheimer, *Eine Tempellegende der Dhangars von Maharashtra*, in: H. Berger (Hrsg.), *Mündliche Überlieferungen in Südasien. Fünf Beiträge* (Wiesbaden 1975) S. 83 ff.



schen Mittelalter das Bedürfnis gewesen zu sein, gerade Höhepunkte historischen Geschehens ebenso wie jene des täglichen Lebens aus der „ewigen“ Geschichte herauszulösen und durch „In-Beziehung-Setzen“ mit dem goldenen Zeitalter und seinen mythischen Heroen zu *erhöhen*, um sie dem Prozeß irdischen Vergessens zu entreißen oder, wie es in einer der Herrscherbiographien heißt, den „Ruhmeskörper der Könige“ zu schützen<sup>51</sup>.

Abschließend sei noch kurz ein weiterer Gedanke geäußert<sup>52</sup>, der meines Wissens noch nicht zur Diskussion gestellt wurde. Für die rudimentäre Entwicklung einer hinduistischen Geschichtsschreibung dürften nicht nur die besagten geistesgeschichtlichen Ursachen eine Rolle gespielt haben. In nicht unbeträchtlichem Maße dürften der Entwicklung einer genuinen hinduistischen Geschichtsschreibung auch gesellschaftlich bedingte Hemmnisse im Wege gestanden haben. Gemeint ist hier die dem Kastenwesen zugrunde liegende berufsspezifische Arbeitsteilung in der indischen Gesellschaft. Indem sie strikt zwischen den an der Spitze der Kastenhierarchie stehenden Brahmanen und den niedriger stehenden Kasten der Schreiber (*karaṇa*, *kāyastha*) unterschied, wurden auch deren Arbeitsbereiche ebenso strikt getrennt. Die Brahmanen monopolisierten die Sanskritgelehrsamkeit, die alleine den Zugang zur gesamtindischen Tradition eröffnete und Grundlage des hinduistischen *Geschichtsbildes* war. Die Angehörigen der Schreiberkasten dagegen verfaßten häufig die staatlichen Urkunden und waren die Verwalter der Reichs- und Distriktarchive, womit sie in gewisser Weise ihrerseits die *Geschichtsquellen* monopolisierten. War letzteren der Zugang zu den philosophischen Texten versperrt, so gab es auch für die andere Seite gesellschaftliche Barrieren, die sie hinderten, in die Tiefen der Archive hinaabzusteigen. Eine seltene Ausnahme ist Kalhaṇa, der Verfasser der *Rājatarāṅgiṇī*. Gerade aber sein Beispiel zeigt, wie sehr Geschichtsschreibung einen möglichst uneingeschränkten Zugang zu beiden Wissensbereichen voraussetzt. Die Transparenz zwischen beiden Bereichen und die notwendige Kooperation zwischen Brahmanen und Schreibern als den „Trägern“ des jeweiligen Wissens blieben jedoch in Indien zum Schaden der Geschichtsschreibung weitgehend aus. Die im Kastenwesen verankerte Arbeitsteilung und strikte soziale Trennung der Kasten dürften somit ebenfalls wesentlich dazu beigetragen haben, daß sich im Hinduismus die Geschichtsschreibung nicht über vielversprechende Ansätze hinaus entwickelte.

---

<sup>51</sup> Vikramāṅkadevacaritam, XVIII, 106.

<sup>52</sup> Eine eingehende Analyse der sozialen Ursachen für die geringe Entwicklung der Geschichtsschreibung würde das Thema der vorliegenden Abhandlung sprengen. Dieser bisher vernachlässigte Aspekt der Geschichtsschreibung in Indien soll daher gesondert dargestellt werden.